Alejandro Bravo Echeverría
Raúl Buono-Core Varas
Carlos A. Disandro
Claudio A. Ferrari Peña
Giussepina Grammatico
Héctor Herrera Cajas
Umberto Laffi
Romolo Trebi del Trevigiano

©Universidad Católica de Valpaíso, 1984

Ediciones Universitarias de Valparaíso, Chile
Casilla 1415

Derechos Reservados
Edición de 500 ejemplares

Diseño:
Allan Browne E.
Guido Olivares S.
Rosa María Fuenzalida B.

Fotografía:
Juan Hernández T.

Impresión de Portada:
Alfabeta Impresores
Lira 140
Santiago

Impresión de textos:
Imprenta Libra
Pocuro 833-B
Valparaíso

PRINTED IN CHILE
HECHO EN CHILE

SEMANAS
DE ESTVDIOS ROMANOS

INSTITUTO DE HISTORIA
VICE-RECTORIA ACADEMICA
OFICINA DE PROMOCION Y DESARROLLO

Volumen II
1984

EDICIONES UNIVERSITARIAS DE VALPARAISO

UNIVERSIDAD CATOLICA DE VALPARAISO

LUCRECIO
POETA EN UN TIEMPO DE ANGUSTIA

Dr. CARLOS A. DISANDRO
Universidad de La Plata, Argentina

I

Los tiempos son símbolos de los tiempos en tanto que el hombre es símbolo del hombre, según el famoso pasaje del *Symposion* platónico, párrafo 191 D: *cada uno de nosotros en efecto es símbolo de hombre, en cuanto escindido como ciertos peces, de uno dos: busca pues siempre cada uno el símbolo de sí mismo.* Dice en efecto el texto griego (Ed. Burnet, Oxford): *ἕκαστος οὖν ἡμῶν ἐστιν ἀνθρώπου σύμβολον, ἅτε πεμμένθς ὥσπερ αἱ φῆτται, ἐξ ἑνὸς δύο. ζητεῖ γὲ ἀεὶ τὸ εὐ αὐτοῦ ἕκαστος σύμβολον.*

Vale la expresión para todo lo que es del hombre, incompleto y abierto y así desde luego con los tiempos: tiempos reclaman a los tiempos, riberas sombrías de hogaño a riberas sombrías de antaño, cumbres luminosas a cumbres que esplenden en el repliegue de los siglos, peregrinajes que cancelan a peregrinajes que abren la misteriosa penumbra de tiempos que advienen como signo de una *renovatio* de las almas, fatigadas de la oscuridad y de la guerra. Así también con los poetas, no siempre entendidos por sus tiempos contrapuestos, siempre conmovedores en aquellos tiempos que son mitades palpitantes, siempre definitivos en su semántica de trasiego luminoso, que como armónicos contrastantes se responden por sobre el abismo insondable de los tiempos. Así podemos entender la historia enigmática de Lucrecio[1]: conservado y copiado en la Edad Media, la que no podría interesarse por el fuliginoso ámbito de su verso poderoso sino en el sentido de un saber casi isotérico sobre la *physis,* como si el poeta fuera un precursor de alquimistas indagadores; admirado en el Renacimiento por el lado cósmico de su poesía visionaria, aunque difícilmente podría indagar en otras resonancias de su denso texto latino; exaltado por el racionalismo crítico antirreligioso de los siglos XVII y XVIII, que veía en Lucrecio el portaestandarte de un triunfo de la *ratio* contra la *religio*, de la ciencia positiva contra la teología, del ímpetu del fenómeno contra la contemplación de las esen-

* Ponencia presentada en la *III Semana de Estudios Romanos* realizada en 1975.

1 *Bibliografía fundamental.* En cuanto al texto: T. LUCRETI CARI *De Rerum Natura libri sex*. Ed. with Prolegomena, Critical Apparatus. Translation and Commentary by CYRIL BAILEY (Oxford, 1947, tres Vol.). Ultimamente ha sometido el texto a una minuciosa revisión KARL BUCHNER, en su edición T. LUCRETI CARI *De Rerum Natura* (Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1966). Para la historia de la influencia de Lucrecio seguimos el libro clásico de GEORGE DEPUE HADZSITS, *Lucretius and his influence* (New York, Longmans, Green and Cº, 1935). Para el tema de la angustia en la poesía de Lucrecio, cf. LUCIANO PERELLI, *Lucrezio. Poeta dell'angoscia.* (Firenze, La Nuova Italia, 1969); Cf. *Gnomon,* 1971, p. 817; y P. H. SCHRIJVERS, *Horror ac divina voluptas. Etudes sur la poétique et la poésie de Lucrèce* (Amsterdam, Hakkert 1970, Cf. *CR*. Dec. 1972, p. 348).

cias, pero que no podía inteligir el sacro condicionamiento de las Musas; esgrimido por el materialismo dialéctico y por el evolucionismo de los siglos XIX y XX, parece representar para esos círculos un testimonio del alumbramiento del hombre en el seno del estadio teológico de la razón, un signo de la historia autoconcipiente en el marco de la prehistoria brumosa y alienante. No podrían concebir tales planteos la develación del *logos* poético más fuerte que todas esas presunciones, más denso que tales requerimientos parciales, más perdurable que el recurso crítico de una *ratio* estéril contra una *physis* fundante, de una ciencia de la serie analítica contra el fervor de las totalidades recurrentes. La filología lucreciana es un capítulo de esta extraordinaria repercusión de un texto controvertido en los lapsos no menos dramáticos de una Europa, signada por la exaltación del *logos* y abatida por la desmesura trágica, que la intuición griega nos ha presentado paradigmáticamente para siempre.

Debemos esperar hasta el libro de Regenbogen[2] en el año 1932 para que se abra una inteligencia cabal de Lucrecio poeta. En estos cuarenta años, dos resultados fundamentales parecen definitivamente consolidados: la fijación de un texto que no se aparte de la secuencia conservada en los manuscritos; y la interpretación que respete el carácter de la palabra poética, que no es filosofía, aunque la recubra, la incluya o la explore; ni es ciencia, aunque la aproveche, la discrimine y la consolide como tradición de conocimiento. Al mismo tiempo se pueden señalar dos motivos definitivamente relegados: las conclusiones del método de Lachmann y Ribbeck, en cuanto a la recomposición de un texto *receptus*, y la inserción del poema *de rerum natura* en el marco de una ideología positivista, materialista, evolucionista que tiende a hacer de un gran poema un panfleto revolucionario y propagandístico.

Por otro lado tales resultados han permitido un doble movimiento reconstructivo de consecuencias muy fecundas: reordenar la inserción de Lucrecio en el marco romano de su tiempo, o sea la primera mitad del siglo I a. C.; y revisar su repercusión contradictoria, particularmente en estas décadas tumultuosas, en estos cien años últimos que representan por algunos sesgos sorprendentes un nuevo ciclo de disolución del viejo orden romano. Quizá ningún tiempo como el nuestro está en condiciones del entender el alma lucreciana, y ninguno advertir en el horizonte de un reflujo histórico enigmático, la lumbre siempre configuradora, pero que siempre interioriza y rescata, de la palabra poética.

II

En el marco de ese siglo lucreciano, que es también el siglo de Cicerón y de César, acontecen profundas tensiones en el orbe romano y como es lógico con particular intensidad en la misma Roma, ámbito de un trasiego espiritual especialmente dinámico. Es necesario mencionar algunos de esos rumbos conflictivos: 1) la crisis de la religión romana; 2) la interposición de un racionalismo ético y científico, como influjo de las escuelas epigonales del tardío helenismo; 3) las profundas conmociones de la sociedad romana, el cuestionamiento de la *concordia ordinum*[3] que se disgrega en la guerra civil. La muerte

[2] O. REGENBOGEN, *Lukrez. Seine Gestalt in seinem Gedicht* (Leipzig, 1932). Cf. asimismo M. ROZELAAR, *Lukrez. Versuch einer Deutung.* (Amsterdam, 1943). P. BOYANCE, *Lucrèce et l'épicurisme* (Paris, Presses Univ. de France, 1963).

[3] Cf. HERMANN STRASBURGER, *Concordia Ordinum. Eine Untersuchung zur Politik Ciceros* (Amsterdam, Hakkert, 1956).

de Lucrecio acontece precisamente en esa década entre el año 60 y el año 50 a. C., década que conoció según el testimonio de Cicerón la violencia irrestricta de las bandas de Clodio[4]. Recubriendo empero o incluyendo y suscitando algunos estímulos decisivos de esa triple crisis anotada, el horizonte de las tensiones lingüísticas, las más profundas a mi modo de ver, las que en definitiva preparan el gran trasiego espiritual en todos los aledaños del orbe romano hasta los primeros siglos de la alta media. ¿Cómo definiríamos pues esta cuarta crisis, que por comodidad llamo la crisis lingüística del latín y de la que en un cierto sentido procedería el poema *de rerum natura*? Comencemos por ésta, pues en la matriz semántica de un lenguaje advienen todas las crisis posibles, sin excluir las más crudas y violentas manifestaciones de los trastornos socio-económicos.

Sin extendernos ahora en describir un panorama lingüístico complejo, señalemos contra el trasfondo del contraste entre *sermo rusticus* y *sermo urbanus*, la distensión semántica, estética y filosófica que hace del viejo latín un lenguaje revertido a significar por una parte el nivel de la *natura rerum*, como un orden de cosificación integradora; y el nivel de la *natura animi,* como un rumbo interior sobrecargado de lumbres y sombras, ajenas al espectáculo de la *natura rerum*. Y por otra parte, el ensanchamiento de la fisura entre el *sermo vulgaris* coloquial y el empeño estético de reconstrucción mundana que implica transformar la vieja atmósfera de connaturalidad, típicamente latina, entre el lenguaje y la *physis*, entre la palabra y la cosa, entre el lenguaje como principio de inteligibilidad y como principio de acción.

Lucrecio es consciente, a su manera por cierto, de estos complejos trasfondos, por una confrontación con el griego, por una meditación acerca de la naturaleza y origen del lenguaje humano, por el ejercicio intencional y lúcido de la proferición poética, como el más alto testimonio de todo lenguaje posible. Recordemos por ejemplo en el famoso proemio el tema de la *egestas linguae*, cuando advierte:

> [No se engaña mi espíritu, cuan difícil es iluminar
> con versos latinos las oscuras investigaciones de los
> griegos, sobre todo porque debo tratar multitud de temas
> con nuevas palabras, por la pobreza de la lengua y la
> novedad del asunto][5].

O en el mismo Libro I, el famoso pasaje de la inspiración lírica, repetido con ligeras variantes como proemio del Libro IV, lo que ha dado lugar como sabemos a controvertibles explicaciones. Dice así ese pasaje[6]:

4 Cf. A. W. LINTTOT, *Violence in Republican Rome* (Oxford, 1968).

5 Lib. I, v. 136-139

> *Nec me animi fallit Graiorum obscura reperta*
> *difficile inlustrare Latinis versibus esse*
> *multa novis verbis praesertim cum sit agendum*
> *propter egestatem linguae et rerum novitatem.*

6 Lib. I, v. 921-934. [Adelante: conoce lo que resta y presta oído a más claro canto. No se engaña mi espíritu, sé que es muy oscuro; pero una gran esperanza de gloria ha clavado en mi corazón su agudo tirso y a su golpe ha brotado en mi pecho la dulce amistad de las musas; incitado por él, en ardiente inspiración, recorro apartados senderos de las Piérides que nunca pisó planta humana. Qué regocijo allegarse a fuentes intactas y sorber en ellas; qué regocijo arrancar, de donde aun no cortaron las

Nunc age quod superest cognosce et clarius audi.
nec me animi fallit quam sint obscura; sed acri
percussit thyrso laudis spes magna meum cor
et simul incussit suavem mi in pectus amorem
musarum, quo nunc instinctus mente vigenti
avia Pieridum peragro loca nullius ante
trita solo. iuvat integros accedere fontis
atque haurire, iuvatque novos decerpere flores
insignemque meo capite petere inde coronam
unde prius nulli velarint tempora musae;
primum quod magnis doceo de rebus et artis
religionum animum nodis exsolvere pergo,
deinde quod obscura de re tam lucida pango
carmina, musaeo contingens cuncta lepore.

En fin, todo lo que en el libro V sería expresión de la historia lingüística del hombre primitivo, una figura fantasmagórica creada por el tardío helenismo, contra los venerables mitos de los orígenes, y que desde Lucrecio hasta hoy domina y asedia la mente de racionalistas, positivistas, evolucionistas, materialistas, afectando como en el período de Lucrecio la semántica de la totalidad originaria, en la que el hombre es función profirente, es *logos prophorikós*. Pero sobre todo, el mismo *corpus* poético de la obra lucreciana es testimonio de este combate en la matriz del seno semántico para advenir, como en nuevo nacimiento, *in dias luminis oras* (a las divinas riberas de la luz), donde pueda cesar la contradicción entre lo originante y lo originado, entre el lado maternal del cosmos y el lado configurante de la existencia, entre la cosa (*res*) y el soplo lingüístico (*flatus vocis*), entre lo infinitamente pequeño del horizonte corpuscular y lo infinitamente vasto de la totalidad cósmica; en fin, entre la vida irrestricta que brota como de una fuente incógnita, y la muerte inderogable que arraiga en cada lapso porque adviene desde el horizonte inconfigurable de la muerte total. ¿Qué es entonces más denso y más vasto, la vida que configura en el sagrado espacio de una brisa fecunda o de una lumbre que abre y cancela el misterioso fervor del nacimiento, o la muerte sin riberas, la "muerte inmortal"?

El *sermo rusticus* sigue afincado en la gleba, pero para ella muere lentamente el *numen* indiviso que la pliega no sólo a los trasfondos del alma romana, sino a la fuente misteriosa de la armonía cósmica; el *sermo urbanus* peregrina en busca de las totalidades estéticas que son desde los griegos acá totalidades fundantes en el reino del hombre, en el reino de la cultura. Pero en ese peregrinaje comienza a morir la referencia incircunscripta a la tierra circunscripta, y muere entonces la significación numinosa de la misma gleba. El *sermo vulgaris*, cada vez más desarticulado del ámbito sacro en que finca el misterioso latín, se

---

musas para sombrear las sienes de un romano, nuevas flores y tejer una insigne corona en mi frente: primero, porque enseño sobre magnos asuntos e intento desatar al espíritu los nudos estrechos de las religiones. Además, porque sobre un oscuro tema hago resonar tan lúcidos y mágicos versos, retocando el conjunto con gracia poética]. Todos los textos castellanos están tomados de mi traducción. LUCRECIO, *Naturaleza de las cosas*. (La Plata, Andes, 1959). Para este pasaje cf. p. 49.

torna cotidianeidad mostrenca, lapso derelicto, vulgaridad clausurada a la grandeza beatífica del mundo; y a su vez el *numerus poeticus*, contagiado por los últimos fulgores del *logos* helénico, emprende su propia aventura del alma, transida del recogimiento penumbroso de las estirpes itálicas, descubre su propio ritmo recapitulatorio, reasume las raíces eternas de toda expresión lírica, la experiencia del momento originante y originario.

Estas contradicciones lingüísticas no están registradas ni pueden registrarse en una historia fenomenológica y positivista de la lengua latina. Pero es menester presuponerlas para inferir otros aledaños del alma romana y de su lengua, cuyos últimos trasiegos históricos advendrán en los orígenes de las lenguas romances, en la romanidad de la Europa post-imperial y en aquel peregrinaje enigmático que los hermanos Schlegel calificaron de "romantisch"[7]. Tres términos vastos del territorio espiritual post-helénico: romano, románico, romántico. Todo eso hemos sido hasta hace poco los occidentales, que por un giro recóndito nos encontramos, como en las décadas del siglo I a. C., en una inconmensurable crisis semántica, que afecta la totalidad del organismo espiritual de nuestras lenguas. Por eso hoy entendemos mejor a Lucrecio, sin exaltarlo en el sentido de Gassendi y los libertinos franceses, sin aminorarlo ni refutarlo en el sentido del cardenal Melchior de Polignac (siglo XVIII). Con todo la confrontación semántica advenida con la extensión del materialismo dialéctico y ateo parece conceder al viejo poeta republicano de Roma un nuevo espacio de manifestación histórica, un nuevo parámetro de excelencia consagratoria. Esto acontece sin embargo por una malsana y tenaz confusión, de que es responsable en parte la filología griega del siglo XIX y por ende las inferencias que la filología latina dedujo respecto del poema de *rerum natura*, al confrontarlo con las fuentes de los jonios, de Demócrito y Epicuro. Y fue precisamente Marx el que en su tesis de doctorado de la Universidad de Leipzig puso el sello equívoco de esta nefasta confusión.

En las tensiones lingüísticas del latín adviene la crisis religiosa, que Lucrecio siente con especial intensidad en un doble rumbo: la decadencia del sentimiento sacro de Roma y la confrontación de los cultos exóticos del oriente, que parecen destruir lo que el poeta llama *sapientum templa serena.* Es verdad que el poeta tiene una actitud crítica general frente a la *religio* antigua tal como la anticipa el proemio famoso con el recuerdo de Ifigenia.

El largo pasaje a que aludo comienza con una sentencia general y luego recapitula el sacrificio de Ifigenia[8]:

Illud in his rebus vereor, ne forte rearis
impia te rationis inire elementa viamque
indugredi sceleris. quod contra saepius illa
religio peperit scelerosa atque impia facta.

[7] Sobre los orígenes del término *romanticus*, cf. G. COLON, *Latin médiéval romanticus*, en *ZRPh.* 77, 1961, p. 75/ss., con importante bibliografía.

[8] Lib. I, v. 80-86. [Temo que tú tal vez pienses que, con tales asuntos, alcanzas los principios de una impía doctrina y caminas por senda de perversión. Por el contrario, es la religión la que, con harta frecuencia, ha dado a luz malvados e impíos hechos. Así, una flor de varones, los escogidos jefes de los dánaos, en Aulide mancharon el altar de la virgen Trivia con la sangre de Ifigenia]. Cf. todo el pasaje en la ed. citada de mi traducción, p. 27.

Aulide quo pacto Triviai virginis aram
Iphianassai turparunt sanguine foede
ductores Danaum delecti, prima virorum.

En cuanto a los exóticos cultos orientales recordemos la vívida descripción de Cibeles y la punzante ironía sobre los caracteres del culto a la *Magna Mater*[9]:

hanc variae gentes antiquo more sacrorum
Idaeam vocitant matrem Phrygiasque catervas
dant comites, quia primum ex illis finibus edunt
per terrarum orbem fruges coepisse creari.
gallos atribuunt, quia, numen qui violarint
Matris et ingrati genitoribus inventi sint,
significare volunt indignos esse putandos,
vivam progeniem qui in oras luminis edant.
tympana tenta tonant palmis et cymbala circum
concava, raucisonoque minantur cornua cantu,
et Phrygio stimulat numero cava tibia mentis,
telaque praeportant violenti signa furoris,
ingratos animos atque impia pectora vulgi
conterrere metu quae possint numine divae.

Pero en fin ¿cómo definiríamos esa crisis religiosa romana? ¿Y qué le opone Lucrecio como sentimiento integrador y beatífico? Sin entrar en pormenores, difíciles de resumir, subrayemos simplemente la caducidad de la experiencia numinosa, sustituida por el trasiego de ritos ocasionales, por la multiplicación de los recursos deprecatorios, por la inconmensurable fragmentación de las situaciones subjetivas y anímicas que hacen perder organicidad a la *pietas* romana. Lucrecio es consciente de esta fenomenología religiosa, a la que con rara intensidad contrapone la *ratio speciesque naturae*. Pero al mismo tiempo ese indescriptible motivo coloca al poeta en una atmósfera de sobrecogedora soledad de la que es fruto sin duda alguna el tono penumbroso y melancólico del poema. Virgilio lo advirtió con magistral empeño lírico, cuando en las *Georgicas*, poema que podemos

9 Lib. II, v. 611-623. [Pueblos diferentes, por antigua tradición del culto, la llaman Madre Idea, y le dan como séquito turbas de frigios, por creerse que en los confines de Frigia produjéronse, por vez primera, las mieses para esparcirse por el mundo. Le asignan sacerdotes eunucos, para significar que quienes hubiesen ofendido el numen de la madre Cibeles, esto es, hubiesen sido ingratos con sus padres, deben ser considerados indignos de traer a las riberas de la luz la vida de los hijos. En torno a la diosa, resuenan con la palma de las manos tensos tímpanos y cóncavos címbalos; amenazan trompas de cuerno, de enroquecidos sones, mientras cañas de flauta, con melodías frigias, excitan los corazones; accionan con sus armas descubiertas, símbolo de locura desenfrenada, para aterrorizar, con el miedo al numen de la diosa, los espíritus desagradecidos y los impíos corazones de la gente]. cf. trad. cit. p. 73-74.

considerar el contracanto para el *de rerum natura*, acuñó aquella doble admonición integradora[10]:

Felix qui potuit rerum cognoscere causas,
atque metus omnes et inexorabile fatum
subjecit pedibus strepitumque Acherontis avari.
Fortunatus et ille deos qui novit agrestes,
Panaque Silvanumque senem Nymphasque sorores!

Hemos hablado además de la interposición de un racionalismo ético y científico como influjo de las escuelas epigonales del tardío helenismo. Y este es un motivo de particular relevancia en el contorno de Lucrecio y en Lucrecio mismo. De intento hablo primero de un racionalismo ético, que busca en la ciencia, en la *ratio naturae*, el fundamento exacto de una discriminación conceptual de lo humano. Y esta fue la gran contradicción vivida por Lucrecio, resuelta por el poeta en el ámbito de la experiencia lírica, pero subyacente a cada momento de su discurso poético. Ese racionalismo ético que procede en lo fundamental de Demócrito y Epicuro significa en última instancia la quiebra de la experiencia mythica, el destronamiento de la teología griega, la caducidad de la metafísica como ciencia acerca del todo, la restricción del *logos* poético a un menester escolar y recapitulatorio. Inscripto Lucrecio en estas alternativas desgarradoras redescubre sin embargo la totalidad de la *natura naturans* y por allí se eleva a la contemplación cósmica y humana: en la primera intuye las energías constructivas que significan el triunfo de la luz; en la segunda del triunfo de la contemplación que es también el triunfo de la luz inteligible. Por debajo de esta doble instancia se mueven las contrapuestas fuerzas que definen en un cierto sentido el triunfo del perecimiento, la caducidad y la muerte. Pero ¿cuál de estos dos motivos resulta victorioso y perdurable? Desde el punto de vista físico, ninguno; desde el punto de vista ético en cambio la contemplación del sabio que acepta, intelige y corona la dimensión de una existencia perecedera, porque sabe que es imperecedera la *ratio naturae*, la *euthymía*.

Hay muchos pasajes del poema consagrados a tal sentimiento punzante y contradictorio, pero resulta singularmente vívido y dramático el proemio del libro II[11]:

10 *Georg.* II, v. 490-494. [Dichoso el que ha podido conocer las causas de las cosas y ha sometido bajo sus pies toda clase de miedo, y el hado inexorable, y el ruido del insaciable Aqueronte ¡Afortunado también aquél que conoce los dioses del campo, y a Pan, y al viejo Silvano, y a las Ninfas hermanas!].

11 [Da gusto, cuando turban los vientos la inmensa llanura del mar, contemplar desde la costa la gran fatiga de otro, no por hallar un deleitoso placer con las peripecias ajenas, sino porque es grato discernir de qué males carece uno mismo. Es grato también mirar grandes acometidas de guerra, emprendidas por el campo de Marte, sin riesgo por tu lado; pero nada es más dulce que ocupar los serenos ámbitos, erguidos entre fuertes murallas por la enseñanza de los sabios, desde donde puedas echar miradas abajo, ver errar a los otros sin orden y buscar sin rumbo el camino de la vida; luchar por el talento, competir por el linaje; noches y días, sustentados por sin igual fatiga, emerger a la más encumbrada opulencia y apoderarse del mando ¡Oh desdichado espíritu de los hombres! ¡Oh ciegos corazones! ¡En qué tinieblas de la vida y con cuántos peligros se desliza este poco de tiempo! ¿No han visto acaso que la naturaleza una sola cosa les ladra: para el cuerpo, ausencia y remoción del dolor; para el alma, goce en deleitosa sensaciones, alejada la angustia y el miedo?]. Trad. cit. p. 57.

Suave, mari magno turbantibus aequora ventis,
e terra magnum alterius spectare laborem;
non quia vexari quemquamst iucunda voluptas,
sed quibus ipse malis careas quia cernere suave est.
suave etiam belli certamina magna tueri,
per campos instructa tua sine parte pericli.
sed nil dulcius est, bene quam munita tenere
edita doctrina sapientum templa serena,
despicere unde queas alios passimque videre
errare atque viam palantis quaerere vitae.
certare ingenio, contendere nobilitate,
noctes atque dies niti praestante labore
ad summas emergere opes rerumque potiri.
o miseras hominum mentis, o pectora caeca!
qualibus in tenebris vitae quantisque periclis
degitur hoc aevi quodcumquest! nonne videre
nil aliud sibi naturam latrare, nisi utqui
corpore seiunctus dolor absit, mente fruatur
iucundo sensu cura semota metuque?

Pero la ética romana no procede de un fundamento ético-racionalista elaborado y ni siquiera intuido por los *veteres romani*. Y fue precisamente este doble ritmo ético, uno que procede de la estirpe latina, consagrada a representar el mundo como *res* indestructible y vigente; el otro que procede de la perención de la metafísica griega, consagrado a representar el hombre como coronación del ritmo estructural de los átomos o *corpora prima*, fue este doble ritmo inconciliable el que generó, dentro de la crisis semántica descripta, los tiempos de angustia tan hondos en Roma y en el ámbito romano. Lucrecio está inmerso en este combate disparejo, donde el lento desgaste de la sacralidad de la urbe y de la gleba implica quedar prisionero de las *eventa aut conjuncta* (de un nivel puramente fáctico diríamos), o de la *dysthymía* de los hombres, o sea, en el reino de la más cruel contradicción. Pues si son incontrolables y funestos un rayo, un maremoto, una peste, y por allí terribles, cuanto más terribles las tempestades del ánimo, la destrucción de los corazones, corroídos por la envidia o el odio. Lucrecio impone sobre estos horizontes irreconciliables la reconciliación de la sabia poesía con la que curiosamente siendo latino retorna a la dimensión romana de las *res*, de la *natura rerum*. Nada más característico en el poema que la semántica configuradora de la *natura rerum creatrix*, que alcanza para el sentimiento antiguo resonancias divinas: la divina naturaleza, dirán los renacentistas (como en un eco lucreciano), para distinguir esta semántica de la otra que sugieren los mismos términos en otra secuencia, la "naturaleza divina".

En fin, hemos mencionado un tercer capítulo de las indagaciones esclarecedoras: las que se refieren a las profundas conmociones de la sociedad romana, el cuestionamiento de la *concordia ordinum* que se disgrega en la guerra civil. El siglo que media entre la muerte de los Gracos y la consolidación del poder de Augusto después de la batalla de Actium, pasando por el período de Sila y el lapso de César, ese siglo denso, de magnáni-

mas respuestas, estímulos fundacionales, gigantescas tensiones y odios desmesurados, nos presenta en sustancia la perención de la *res familiaris* del patriciado romano, cuyas consecuencias se manifestarán tardíamente en el imperio, y con gran celeridad desde la muerte de Trajano. Pero ¿cuál fue la causa promotora de esta disgregación? Lucrecio que vive en ella, que intuye sus raíces psíquicas, que explora sus consecuencias históricas o reanuda la determinación de sus causas cósmicas, Lucrecio pues reduce su experiencia conmovedora al marco de una ética que deriva de Demócrito y nos da por supuesto una interpretación sobre el rigor implacable de las pasiones, según la polaridad ética que describe el proemio del libro II. Desde Hesíodo hasta Empédocles, pasando por Theognis, Píndaro y Sófocles, la poesía griega había ilustrado, con imperecedera lumbre, este denso territorio de los hombres. Pero en el caso de la sociedad romana y en la destrucción de la *concordia ordinum* parecen desplegarse otros trasfondos, que Lucrecio reducirá en definitiva a una explicación cósmica.

Para nosotros en el empeño de clarificar el contorno de la angustia en donde se erige la poesía lucreciana, sus *templa serena*; para nosotros insumidos en sacudimientos semejantes y herederos también de una crisis ética de incalculables repercusiones; para nosotros que podemos suscribir con meláncolico gesto los trazos con que Lucrecio describe la destrucción del hombre y su contorno; para nosotros en fin que contemplamos y sufrimos con dolorosa contención del ánimo expectante el fragor implacable de la discordia, para nosotros no basta la explicación ética ni del magno caso de Roma ni del trágico acontecer contemporáneo. Sin embargo, en la palabra poética de Lucrecio uno y otro territorio parece que se responden como símbolos en los tiempos turbados y turbulentos, parece que se entrecruzan en los tiempos oscuros y que reanudan el rumbo hacia la maduración de los tiempos, en que el hombre sabrá del hombre en un definitivo contexto de su esencia transhistórica. Pero en fin ¿cuál sería la causa entonces de aquel acontecer romano ya descripto? Creo que debemos orientarnos en dos motivos principales: el primero se refiere a la sístole del principio romano de virilidad; y el segundo a la extinción del contexto sacro del poder. La *virtus* romana es la connotación absoluta del principio masculino, que funda en la perspectiva integradora del *pater*, en el carácter patrístico que explica el vigor constructivo romano; y el *imperium* por su parte denota el acto de poder que clarifica, reordena, instaura y por tanto decide en la misma línea de las energías numinosas que definen el mundo. *Jupiter Imperator* corresponde al reordenamiento de las energías cósmico-numinosas. Escipión *Imperator* supone el traslado de esas energías al nivel histórico. Pero ni la *virtus* es aquí una cuestión ética, ni el *imperium* un requerimiento político en el sentido moderno de la expresión. *Virtus* e *imperium* son categorías de la *rerum natura*, son *res humana atque divina*, tanto como el rayo por ejemplo es *res* cósmica y divina, categoría del vínculo entre Júpiter Optimo Maximo y el mundo que sustenta su cúspide numinosa. Las tensiones erosivas en esos niveles reales produjeron la desarticulación entre sacralidad numinosa y sacralidad de la estirpe (o sea en el estrato de la *virtus* romana) y afectó asimismo el vínculo religioso entre *Jupiter Imperator* y el *Imperium* militar-político que caracteriza la sociedad romana[12].

Lucrecio transfiere la descripción de esas crisis al nivel ético del poder y al conflicto de las pasiones, porque el poeta está en el límite de una demitologización helénica, en

12 Cf. ROBERT COMBES, *Imperator. Recherches sur l'emploi et la signification du titre d'Imperator dans la Rome Républicaine*. (Paris, Presses Universitaires de France, 1966).

la interpretación epicúrea de los *numina*, en el diseño de una antropología que hace del hombre una concentración de los *corpora prima* al nivel de *euthymía* o de su contraparte, la *dysthymía*. Pero debemos distinguir en el poema la infraestructura científica y la visión antropológica y lírica de los tiempos de angustia, adonde han conducido los conflictos romanos mencionados.

Resumamos pues esta ladera del contexto histórico-espiritual, donde se inserta como un fraseo lírico la complejidad del poema *de rerum natura*, traducción de una personalidad visionaria y analítica al mismo tiempo. Las tensiones lingüísticas del latín suponen el advenimiento de una conciencia estético-filosófica que entra en pugna con el viejo latín. Esas tensiones resultan el eje de una honda conmoción del mundo romano, abren esos tiempos de angustia, que se extienden desde los Gracos hasta el *imperium* de Augusto y que condicionan los aspectos ya puntualizados, religiosos, éticos y sociales, según la perspectiva que convienen subrayar en un decurso de *desacralización*. Desde el punto de vista reconstructivo y en relación con la figura de Lucrecio resuena con nítido reclamo universal, la dolorosa pregunta de Hölderlin: *wozu Dichter in dürftiger Zeit*?

III

Pero los tiempos de angustia son un contorno. Más profundo es el ritmo de las polarizaciones lucrecianas, en cuyo signo crece la palabra poética, en cuyo ámbito se devela un sesgo de la existencia mundana, en cuyas construcciones rigen todavía los *templa serena*, sustraídos a la contradicción de la angustia. Pues aquellas condiciones romanas perimieron, aquella *maiestas populi romani* sucumbió o trasegó sus esencias en lapsos dramáticos. En cambio la poesía más densa que la historia, vivida o relatada, perdura en la vibración absoluta de la proferición lucreciana; la poesía más originaria que el orden fáctico, no sólo plenifica, entreabre y devela, sino que en su misteriosa semántica, las sombras del pasado reingresan en la densidad de la vida inderogable, y el fervor de esta vida en el presente invade el espacio obsoleto de aquel siglo romano y al entendernos a nosotros entendemos a Lucrecio, o bien, hélas! al inteligir a Lucrecio, reabriendo sus dimensiones líricas, entendemos las tempestades hodiernas y el clamor por los *templa serena*, intactos y sublimes. Se cumple así dramáticamente en tiempos dramáticos la sentencia platónica. *el hombre símbolo del hombre*.

Podríamos observar tres círculos de polaridades descendentes y que en cierto modo contienen y explican la estructura compleja de los seis libros poéticos. En primer lugar, el magno contraste entre la vida y la muerte; luego, la polaridad entre las infinitas dimensiones cósmicas y la finitud de los *corpora prima*, que ocasionan la finitud de los procesos, la finitud de la tierra y del hombre. Y por último, en el marco del hombre mismo, la irracionalidad y el acaso de la historia y el punto de vista ético del sabio que emerge de estas contradicciones hasta alcanzar la imperecedera certeza de la sabiduría. Estamos en el corazón de la angustia lucreciana, aquella que crece en el contraste de los tiempos revueltos en Roma, pero cuya raíz consiste en el sentimiento lírico de una existencia cósmico-histórica que se ha desgastado y camina en irrestricta *katábasis* a confundirse con la infinitud physica: *semina rerum o vacuum aut inane*. Pero curiosamente queriendo Lucrecio someter su discurso lírico al racionalismo ético del materialismo griego, invade el terreno

de la palabra fundante, y genera una última polarización en que triunfa la vida, porque triunfa la poesía: me refiero al contraste entre *natura rerum*, como una *natura naturans* más poderosa y sublime que los principios physicos y lógicos de su ingenuo racionalismo, y el ciclo involutivo hacia los *semina rerum*, que el poeta prefigura con puntual detalle doctrinario.

El poema está enmarcado como sabemos entre el proemio a la potencia engendradora de la *natura* y el espectáculo de la peste de Atenas. Pero en el transcurso de cada canto se agudiza este contraste, hasta alcanzar las dimensiones de la prosopeya de *natura* en el libro III, y la proclamación de esa categoría de la "muerte inmortal"[13]. Creo que aquí se oculta el sentido de la profunda desazón lucreciana, que no tiene versión semejante en el mundo griego: la maravillosa contextura de la vida y el cosmos que en infinitas series temporales se insume en la *muerte inmortal* y la paradoja insalvable de este racionalismo que lo finca todo en los "corpora prima", infinitas entidades abstractas que no presumen de las "divinas riberas de la luz". De aquí esa oscilación inevitable que repercute en todo el poema, entre la contemplación de lo que se afirma como fugitiva apariencia más valiosa que el fundamento físico, por un lado; y por otro, el sentimiento de la erosión inexorable que iguala en la sustancia eterna, infinitamente fragmentada e infinitamente impotente para lo que no sea su propia inmanencia inconfigurada. De esa oscilación precisamente brota en una suerte de extrapolada cumbre lírica el sentimiento de la *natura rerum*, que ha sido motivo de tantas discusiones en los últimos lapsos de la filología latina. Pues la contradicción que subrayo parece vencida en la potencia vivificante de la natura, en su capacidad de artífice sublime capaz incluso de promover las *sapientum templa serena*. Del fondo del racionalismo obsoleto de los epígonos griegos surge, de pronto, por una misteriosa contradicción de la angustia humana, el horizonte de un mito poderoso que tendrá como sabemos especiales resonancias desde el Renacimiento hasta ahora.

Por lo demás esa oscilación es como un ritmo que se hunde en las profundidades psíquicas de Lucrecio, o bien que lo exalta hasta alcanzar categoría visionaria que abarca las infinitas dimensiones del cosmos. En el primer caso despliega el contexto del hombre, en el segundo caso adviene a una suerte de suprema conciliación con el mundo, a una suerte de libertad interior que parece el término catártico a través de la angustia. Comprendemos cuan honda habrá sido la conmoción de Lucrecio en ese contexto de los tiempos revueltos, en esa aguda introspección de la angustia, y en ese ciclo de visiones exultantes, que penetran de pronto en el sosegado ámbito de la sabiduría infrangible. De esos ciclos interiores, de esos ciclos cósmicos y de su refulgencia en el espacio histórico

13 En cuanto a lo primero, cf. Lib. III, v. 931-949, el intenso pasaje que se inicia así:

Denique si vocem rerum natura repente
mittat et hoc alicui nostrum sic increpet ipsa:
quid tibi tantoperest, mortalis, quod nimis aegris
luctibus indulges? quid mortem congemis ac fles?

Y en cuanto a lo segundo, cf. Lib. III el pasaje que comienza en el v. 830 –*nil igitur mors est ad nos neque pertinet hilum*– y que concluye con aquella intensa meditación lucreciana, de extraordinaria resonancia en la antigüedad que fenece (v. 866-869):

scire licet nobis nil esse in morte timendum
nec miserum fieri qui non est posse neque hilum
diferre an nullo fuerit iam tempore natus,
mortalem vitam mors cum immortalis ademit.

de Roma ha brotado, no cabe duda, el ritmo entrecortado y anhelante del poema, su respiración de sístole y diástole, como la de un organismo que vive; y la curva concreta que nos lleva hasta el último soplo anterior a la muerte. Y aquí se explica el grandioso marco que ciñe el poema, su último respiro: el trágico contorno de los cuerpos sublimes de los griegos, destruidos por una peste ante la que nada puede la contemplación filosófica, la sabiduría política del gobernante justo y ni siquiera la certeza ética de Demócrito. La filología positivista ha subrayado la traducción o paráfrasis de Tucídides; pero conviene advertir también el designio lírico, en la oscilación que se cierra con esa marcha fúnebre del canto VI. Pues esos cuerpos erosionados y pestíferos son testimonio de la más alta humanidad. Lo que en Tucídides se entrevé como dimensión trágica del hombre, en Lucrecio se despliega como un sombrío fresco que expone e ilustra la tragicidad de la *natura*, recuperada sin embargo en la divina potencia artística que nos devuelve el gozo de la lumbre: *natura daedala rerum*. Por lo demás el recuerdo de Tucídides y la meditación del canto lucreciano (según la perspectiva de esa marcha fúnebre) nos abriría los trasfondos de una nueva problemática: ¿cuál fue el sentimiento griego de la muerte, por lo menos hasta el siglo IV de donde surge el período epigonal de su filosofía? ¿Cuál fue en cambio el sentimiento romano de la muerte hasta el período de los tiempos revueltos, de donde surge la figura de Lucrecio? Y en fin ¿qué perimió de aquella experiencia antigua y que adivino, con la penumbra mystica del Cristianismo? ¿Cuál es la semántica de *Thánatos*, cuál la de *Mors*, y a su vez las de estas dos en el Mysterio de la Deidad agapística que proclama el Evangelio? Vasto tema que me limito a formular, partiendo precisamente de Lucrecio para romper los límites de aquel positivismo filológico que no puede concebir la potencia iluminante de la palabra poética. Algo sugeriré sin embargo, en un terreno de difícil formulación sistemática.

Thánatos parece sugerir el momento en que una vida retorna a integrarse en el beatífico equilibrio del todo, como una melodía que se inserta en el ámbito del aire intemerato y al cesar parece que lo acrecienta. Así lo sugiere la contemplación de las estelas griegas, y ese gesto de despedida que es como gesto de unión, unión como dirá Rilke entre el aquende y el allende. *Thánatos* es por lo menos en una línea griega hasta el siglo V un poder de referencia, un punto de entrada a la experiencia cósmica que entre los griegos define cada momento parcial. *Mors* en cambio parece ser sentido como una *res*, como una realidad que integra esas dimensiones latinas preternaturales como los *di indigetes o los numina*, que limitan o amplían el campo del hombre. De esa realidad deriva una potencia de separación (que podría estar en la etimología de la palabra), que profundiza la perspectiva psíquica de la muerte. Desde luego es difícil discernir el viejo elemento latino, procedente de una experiencia de la tierra, y confrontarlo con los elementos etruscos y griegos que se suman intensamente en la historia de la religión romana.

Finalmente la muerte en el sentido cristiano es la vía mystica de reconquista del hombre, y por tanto una absoluta negación de su naturaleza. La simbiosis entre esa vía mystica y las connotaciones griegas y romanas produjo esa energía sacra que perdurará hasta el fin del románico.

Lucrecio convive quizá un conflicto espiritual romano, en un mundo desarticulado de sus orígenes, afectado por una pérdida de ese sentimiento numinoso, que en el caso de la muerte hizo destacar su potencia destructora y maligna. Al mismo tiempo la difusión del estoicismo y el epicureismo reordenó y consolidó la vivencia interior de la muerte, de cuyo horizonte vive desde luego la sensibilidad lírica del poema lucreciano.

De ese gran contraste por así decir dialéctico que enmarca el poema y se despliega al mismo tiempo como su armadura nerviosa en los seis mil hexámetros, recordemos dos imágenes de contrastes profundos: una procedente de ese poder visionario de Lucrecio; la otra derivada de una experiencia directa del contorno natural, entrevisto con el patético trasfondo de un sentimiento de caducidad y de dolor comprensivo. Las dos pertenecen al libro II.

La primera dice así (II. v. 570-581): "Por tanto los movimientos destructores no pueden prevalecer por tiempo perpetuo ni sepultar en la eternidad la salvación de las cosas. Tampoco por su parte los movimientos creadores y acrecentadores de los seres pueden perpetuamente conservarlos, una vez concretados. Así, con lucha equilibrada de simientes, se cumple esta guerra, entablada desde tiempo sin comienzo, ora aquí, ora allí, vencen las fuerzas vitales de la naturaleza, y son a su vez superadas. A los llantos de muerte, mézclase el vagido que elevan los párvulos al contemplar las riberas de la luz; ninguna noche siguió al día, ninguna aurora a la noche, sin haber escuchado en mezcla confusa tristes gemidos de infantes y llantos, compañeros de muerte y fúnebre cortejo"[14].

Como en una vasta mirada que se concentra finalmente en el hombre, Lucrecio resume la vastedad infinita de los procesos, en la vastedad infinita del espacio y en el descurso sin límites del tiempo, según la contramarcha sobrecogedora de los *motus exitiales* y los *motus genitales rerum*, y según este *certamen* o *bellum ex infinito tempore*. Pero curiosamente, como un último destello de la antigua cosmología griega, no puede concebirse entonces un absoluto estado de absoluta disolución, un instante ni siquiera infinitesimal en que los *corpora prima*, en infinito número en el infinito espacio mantengan el nivel restrictivo de la sustancia inconfigurada, sino que siempre habrá *res*, cosmos, mundo, pues la manifestación configurada es un principio equipotente del sistema Lucreciano. Y si trazamos la serie matemática de las emersiones y perecimientos, culminaciones y desgloses, llegaríamos a la sorprendente inferencia de que siempre existen las divinas riberas de la luz. Sin embargo en campos restringidos preséntase el triunfo de la muerte y la disolución, como efecto de un ciclo ya gastado. Así al concentrar la grandiosa imagen cósmica al campo de la tierra y del hombre, obtiene el poeta esta visión existencialista *avant la lettre*: *vagor* de los niños que nacen, *ploratus* de la muerte que a todos sustrae. La vida del hombre enmarcada en este doble llanto corresponde a una situación dentro de la existencia cósmica que abre sin embargo el ámbito de la meditación filosófica que está más allá de ese doble lamento. Y naturalmente Lucrecio concibe esa meditación como un nuevo triunfo de la luz.

14 He aquí el texto latino de este interesante pasaje, trad. cit., p. 73:

Nec superare queunt motus itaque exitiales
perpetuo neque in aeternum sepelire salutem,
nec porro rerum genitales auctificique
motus perpetuo possunt servare creata.
sic aequo geritur certamine principiorum
ex infinito contractum tempore bellum.
nunc hic nunc illic superant vitalia rerum
et superantur item, miscetur funere vagor
quem pueri tollunt visentes luminis oras;
nec nox ulla diem neque noctem aurora secutast
quae non audierint mixtos vagitibus aegris
ploratus mortis comites et funeris atri.

La segunda imagen procede del contorno de la experiencia concreta e incluye complejas alusiones al vínculo del hombre y el mundo animal. (II. v. 349-366); "Y no de otra manera podría una madre conocer su prole, o la prole a su madre, porque es manifiesto se reconocen entre sí los animales, con claras señales, y no menos que el hombre. Pues a menudo delante de los engalanados templos de los dioses cae un ternero en sacrificio, junto a las aras, hogares de incienso, y exhala el pecho un cálido chorro de sangre: entretanto la madre recorre desolada las verdes dehesas y husmea en el suelo las huellas de pesuñas bimembres, sus ojos revisan con cuidado todos los sitios, acaso en alguno pudiera distinguir el hijo perdido, deteniéndose por momentos colma de mugidos el bosque cubierto de fronda y sin cesar regresa a ver el establo, traspasada por el ansia del ternero. Las tiernas ramas del sauce, la hierba lozana de rocío, sus queridas corrientes no pueden torcer con deleites su ánimo ni quitarle la angustia improvisa, no consigue distraerla y aliviar su inquietud la vista de los otros novillos en los pastizales jugosos: con tanta seguridad van en busca de algo propio e inconfundible"[15]. Merecería un prolijo comentario este pasaje magistral en su contexto descriptivo. Simplemente pretendo insertarlo ahora en el curso de nuestras reflexiones, para inducir un grado de connotación de la angustia que invade el universo viviente, para sustraerlo del equilibrio vital, pero al mismo tiempo con qué esplendor triunfa la naturaleza luminosa, en cuyo espacio transcurre la angustia animal. Tres niveles se articulan con deliberados motivos líricos: el nivel del hombre y sus *delubra deorum* con todo lo que ello significa en la problemática histórica que traza Lucrecio; el nivel animal sobrecargado de una tensión, causada por el hombre; el nivel de la *natura*, esplendorosa y sublime, contra la que juegan los contrastes psíquicos, misteriosos y sobrecogedores. Expresiones como *desiderio perfixa, completque querellis, avertere curam, curaque levare,* denotan esas zonas psíquicas que transferidas al mundo animal entreabren sin embargo el secreto desasosiego de la angustia, *cura*, potencia que Virgilio coloca en el vestíbulo infernal[16]. Pero al mismo tiempo, descripciones exultantes como *viridis saltus, frondiferum nemus, herbae rore vigentes* contrastan por su fervor naturalístico y nos transportan al sosegado cobijamiento de un ritmo que concilia. Curiosamente el pasaje, como una suerte de movimiento musical que entremezcla los motivos melancólicos y el despuntar alegre de un sentimiento luminoso se afinca más bien en el conjunto, por efecto del trámite lírico. El dolor animal se funde en el tramado ritmo de la natura, y surge entonces un cuadro lucreciano en que la oscilación de vida y muerte, de derelicción y amparo, de desasosiego y serenidad se detiene por un instante en el sublime y diáfano contorno de la experiencia lírica. Luego una vez más volvemos al vértigo dinámico hasta alcanzar como dije las tensiones más densas.

En segundo lugar hemos hablado de una polaridad cósmico-corpuscular, que se afinca a su vez en multitud de cuadros y condiciones descriptivas. Pero aquí con mayor fuerza quizá que en el caso anterior debemos distinguir entre la potencia reconstructiva racional y la potencia visionaria y lírica, o dicho de modo más simple entre la trabazón didáctica y científica y el carácter poético del texto. Es esta una cuestión ya inveterada, que po-

15 Cf. trad. cit., p. 66-67. Es curioso este pasaje, como prueba de la plasticidad de la poesía lucreciana, pues está insertado, junto con otros ejemplos, en la serie de pruebas dialécticas sobre los movimientos y formas corpusculares. Pero esos ejemplos nos trasladan con extraordinaria vivacidad al espectáculo de la *natura rerum*.

16 Me refiero al pasaje de *Aen* VI, v. 273-284.

demos hacer retroceder hasta la famosa expresión de Cicerón en carta a su hermano Quinto, a propósito del texto lucreciano[17]: *Lucreti poemata ut scribis, ita sunt multis luminibus ingeni, multas tamen artis*, y avanzar precisamente hasta el libro de Regenbogen ya mencionado. En este momento nos interesa sin embargo advertir el carácter de esa polaridad como un signo de los trasfondos espirituales, donde se gesta o por lo menos se nutre la angustia lucreciana.

Del contrapuesto ritmo cósmico y corpuscular surge lo que podría ser, al menos simbólicamente, el secreto estímulo de una angustia que se siente compelida a definir un estrechísimo margen existencial, perdido en la infinitud del espacio, en la infinitud del tiempo y los procesos, en la inasible consistencia de los *corpora* inalcanzables por los sentidos y por tanto impotentes como sustancia para dirimir la connotación de la angustia. Ese secreto estímulo se definiría como la "pérdida de un centro de referencia", tanto en el orden del *todo* cósmico, como a nivel de cada fenómeno y por tanto a nivel del hombre; la pérdida de ese centro entraña asimismo la pérdida de causalidad final, lo que produce una infinita energía sin conexión con la sustancia, una infinita sustancia corpuscular sin conexión con las formas. Aquí Lucrecio se ha apartado profundamente del materialismo griego de Demócrito y ha preparado a través del Renacimiento ciertas tendencias del hombre moderno, carente también él de un centro de referencia.

Recordemos el pasaje del lib. I, 1053-1058: "En estos asuntos evita con cuidado creer a quienes afirman que las cosas tienden al centro del todo y que por lo mismo la estructura del mundo resiste sin necesidad de choques externos, sin posibilidad de disgregarse por estar todas las cosas apoyadas en el centro". Y al refutar esta doctrina proclama Lucrecio (v. 1070-1):

nam medium nil esse potest <quando omnia constant> infinita.

Según esta pérdida del centro se despliega el poder visionario de Lucrecio, que él mismo resume descriptivamente en el proemio del libro III: "Pues cuando tu razón comienza a proclamar la naturaleza de las cosas, disípanse los temores del espíritu, se desvanecen las murallas del mundo y veo gestarse las cosas por la totalidad del vacío [...] Allí ante tales realidades me aprisionan un cierto goce divino y un cierto horror" [...][18].

De aquí surge la oscilación entre catástrofe cósmica y configuración mundana, asible a su límite, perdida sin embargo en el vasto sacudimiento que prevé la potencia visionaria del lírico. En la catástrofe cósmica, signo y causa de todas las catástrofes, se explaya la angustia sin riberas, más dramática que el temor a la muerte. En las configuraciones mundanas se exalta la *divina voluptas* que entre los vertiginosos tramos de cada perecimiento universal instala el frágil asilo de una lumbre imperecedera y sublime. De esa oscilación surge el contraste, verdaderamente trágico, entre la caducidad inminente de toda forma, que perime en el derrumbe cósmico, y el fervoroso anhelo de la *natura rerum*

17 *ad Quintum fratrem*. II, 9. (Ed. L. A. CONSTANS. Paris, Les Belles Lettres). Vol. III. s/f. p. 53, pasaje discutido como sabemos, que Constans traduce: *Les poèmes de Lucrèce sont bien comme tu le dis: le génie y brille et, par ailleurs, l'art y est grand.* Cf. la *Notice*, en el mismo vol. III, p. 35, y nota 5.

18 En cuanto al texto citado se encuentra como sabemos, en un pasaje deteriorado e incompleto del Lib. I. La integración del texto pertenece a la ed. de H. A. J. MUNRO, (Cambridge, 1893) Vol. I, p. 75. En cuanto al pasaje del libro III corresponde a uno de los intensos proemios lucrecianos, de tanta significación en la estructura lírica del conjunto, en part. los v. 13-22, y 28-30.

creatrix, inmune a las tempestades corpusculares, al ineluctable desgaste de las concentraciones cósmicas. *Horror y voluptas* traducen en el vocabulario lucreciano esa confrontación psíquica, que es confrontación física, que es en definitiva resultado de aquella anulación del centro cósmico y personal.

Varios pasajes ilustran con sorprendentes contornos este poder visionario, esta angustia que afincada simbólicamente en la perención de todo centro se bifurca en *horror y voluptas*. Recordemos por ejemplo los hexámetros finales de los libros I y II, que describen precisamente una suerte de apocalipsis cósmica[19]. La visión de un súbito desencajarse del cielo y la disolución de sus murallas (*moenia*) como si fueran llamas que se extinguen, aunque descriptas como contraparte dialéctica, no está exenta del *pathos* lucreciano, sobre todo en el contraste de las expresiones descriptivas *moenia mundi, tonitralia templa superne*, por un lado; y por otro, *per inane soluta, rerum caelique ruinas, abeat per inane profundum*. Pero aunque el resultado es la configuración del mundo equilibrado, sin embargo la imagen de la *ianua leti*, patente para todas las cosas y para todo el cosmos, define el ritmo contrastante de la visión lucreciana, angustiada por la *caeca nox* que impide el camino de la razón que intelige, exultante ante la luz que de una cosa surge para otras: *ita res accendent lumina rebus*[20].

Pero lo que es hipótesis dialéctica se torna realidad descriptiva en el libro II (v. 1173-4) que se cierra con dos hexámetros gravemente sombríos para la condición de este mundo concreto:

nec tenet omnia paulatim tabescere et ire
ad capulum spatio aetatis defessa vetusto.
[sin tener en cuenta que todo se va poco a poco
descomponiendo y que marcha al sepulcro, agotado
por el envejecimiento de su edad].

Aquí las imágenes finales contrastan con las del libro I. Pues desde el v. 1144 el poeta subraya la inexorable caducidad y ruina del cosmos; ha desaparecido toda alusión a la luz y hemos alcanzado el centro mismo de la angustia lucreciana.

IV

Hemos mencionado finalmente un tercer ritmo de polarizaciones que se refieren con mayor hondura al hombre mismo. Y quizá en definitiva el centro del poema es el hombre, contrastado con el decurso de la *natura*, explorado en la magnitud de sus tensiones psíquicas, en fin exaltado en el triunfo de una razón que es a su vez acceso supremo a la beatitud de los dioses. En este momento interesa destacar el "ritmo histórico" que Lucrecio siente como un signo que se contrapone ineluctablemente a la sabiduría, y es por lo mismo fuente de una angustia incoercible. Aunque el poeta no menciona específicamente

19 En el lib. I, part. v. 1052-1117. En el lib. II, part. 1105-1174.

20 Lib. I, 1117. [Pues de una cuestión se esclarecerá la siguiente, y no te arrebatará el camino la noche enceguecedora, sin que hayas penetrado los últimos secretos de la naturaleza: tanta luz encenderán unas cosas para otras].

el renovado espectáculo de la disolución romana, es evidente que de su experiencia temporal concreta deduce Lucrecio el horizonte descriptivo de los ciclos históricos. Pues el destino del sabio se contrasta con ese ritmo de *katábasis*, desgaste, ruina y perecimiento. ¿Qué queda entonces de los *templa serena*, si los *caeli tonitralia templa* se derrumban (*ruant*) y si la *maiestas populis romani* es ludibrio de la discordia enfurecida? ¿Cuál es entonces el destino histórico de la filosofía y del filósofo, y existe acaso una memoria fundante que los ligue por encima de los ciclos de catástrofes? ¿O bien, el alumbramiento de la razón es en la tempestad de los corpúsculos, en el *inane* infinito, un desmesurado azar que coloca al sabio en la más infrangible soledad, respecto de los dioses que representan otros niveles existenciales, respecto del cosmos que se mantiene en su propio ritmo, respecto de los otros momentos de lumbre que han acontecido *ex infinito tempore?* He aquí el sentimiento de la más absoluta soledad que trasiega en la angustia lucreciana el circunscripto espacio de un "solo", de un "solitario" que clama en las terribles soledades infinitas de la historia. De aquí el reclamo casi religioso de Demócrito y Epicuro, como experiencias que respaldan la experiencia de este "solo" en la vasta ruina de Roma y en el perecimiento inminente de una tierra cansada de engendrar para las divinas riberas de la luz. De aquí también el renovado triunfo de la palabra lírica, en cuyos puertos que afincan y en cuyas ondas que exaltan y energizan se cumple la misteriosa apertura de una existencia casi divina. En la misma fuente, verdaderamente sombría, de la angustia lucreciana, radicaríamos los orígenes profundos del sentimiento lírico, trocado en triunfo sobre todo acontecer.

Ciertas interpretaciones derivadas del racionalismo positivistas y materialista, de los siglos XVIII y XIX, han confundido la perspectiva lucreciana y por allí han provocado una tenaz confusión entre materialismo antiguo (de signo cósmico) y el materialismo postcartesiano (de signo teológico), confusión sellada como advertí por la tesis marxista acerca de Demócrito. Tales empeños han pretendido encontrar en Lucrecio el porta-palabra de un evolucionismo historicista, que contradice expresamente el traspaso de esta soledad del sabio, el sentido de los ciclos históricos *ex infinito tempore*, y la ineluctable caducidad de todos los poderes y todas las lumbres sin excluir la lumbre de la razón. Veamos en pocas palabras esta problemática.

El análisis antropológico se concentra como sabemos en los libros III y IV, y la descripción de los orígenes históricos en el libro V. Pero el tema del hombre impregna el entero poema, a tal punto que su título *de rerum natura* podría compendiarse en este otro: *de hominis natura*. Ahora bien, dos postulados enmarcan la visión lucreciana. Según el primero están abolidas todas las instancias míticas, todas las fuentes sacras; por el segundo, la misma explicación empírica de razón exhaustiva del mundo y del hombre. Dos consecuencias fundamentales entrañan estos postulados. Los ciclos cósmicos afectan inevitablemente los ciclos históricos, por una parte; y por la otra, las concentraciones existenciales ocupan niveles independientes que se interrelacionan según el carácter más o menos sutil de los *corpora prima*. Así los dioses, se enmarcan en uno de esos niveles que representan a su vez independientemente sus grados existenciales propios. Habría deidades que abarcarían inmensos ciclos, sin llegar a ser sin embargo infinitos, y otras menos durables diríamos, aunque siempre más densas, más potentes que el hombre. A su vez el hombre, en su propia ubicación condice más con el ciclo telúrico de donde surge –es en efecto terrígeno– que con el ciclo astral o con los ciclos divinos. Es en otras palabras inevitablemente restringido. En ese campo restringido se abren instancias características, fisuras antropológicas en el contexto de las pasiones, que se concentran en la línea del poder y

de la guerra. Al desgaste cósmico telúrico se suma la destrucción propia del hombre. En cuanto al primero, ya hemos visto el melancólico final del libro II, que determina el final de un ciclo: "Y precisamente ya está quebrantada la madurez del mundo y la tierra exhausta de parir apenas si crea animalejos, esa que creó el conjunto de las especies vivientes y que alumbró en sus partos enormes cuerpos de fieras" (v. 1150-2). Y luego la imagen de ese labrador que sacude su cabeza, porque *incassum magnos cecidisse labores*, y *laudat fortunas saepe parentis*[21].

En cuanto al segundo tema, la densa descripción de los proemios II y III, y algunos pasajes del libro V. Del libro III recordemos: el motivo de la *caeca cupido*, de las *divitiae* y la *caedes* (v. 59/sgs.). En el libro V, entre otros, el pasaje desde el v. 1105 hasta el v. 1160 que describe aquellos trastornos de la sociedad y la codicia de poder[22]. Tales resonancias históricas restringen inevitablemente el despliegue del hombre, lo confinan a un ciclo que insertado en el ciclo telúrico traduce inequívocamente el desgaste y la perención. No existe por tanto en Lucrecio una historia como línea evolutiva constante y ascendente; no existe tampoco un ritmo de lumbre que progresa, con irrestricta marcha lineal que se eleva por sobre las contradicciones de la *physis*. Ni por los postulados physico-cósmicos ni por los postulados antropológicos sería posible construir con los fundamentos de este materialismo la noción de una historia universal signada por el progreso indefinido, y mucho menos deducir de la antropología lucreciana el mito moderno de la humano-divinidad, del androteísmo propuesto por Engels, Marx y Comte entre otros. Y en este sentido materialismo griego y materialismo post-cartesiano difieren radicalmente. Recordemos por ejemplo aquellos pasajes de Comte en su *Catecismo de Religión positiva*, que implicaría la máxima contraposición con Demócrito y Lucrecio: "Todas las ideas positivas se resumen en la noción de un ser infinito y eterno: la humanidad [...] En torno a este gran ser real, primer motor de toda existencia individual y colectiva, nuestros sentimientos, como nuestros pensamientos y nuestros actos, se concentran con un impulso espontáneo [...] la creciente lucha de la humanidad por lo que necesita para la subsistencia, ofrece al corazón lo mismo que a la inteligencia un objeto de contemplación, mejor que la omnipotencia forzosamente caprichosa de su predecesora teológica [...]. La humanidad sustituye finalmente a Dios, sin por ello olvidar la momentánea utilidad de éste [...] Y entonces adoramos a la humanidad, no como el antiguo Dios, para reverenciarla sino para servirla mejor, mejorándonos a nosotros mismos"[23]. La concepción lucreciana de la historia es un antípoda de Comte, y sin embargo sigue invocándose a Lucrecio como un despuntar antiguo de la *ratio* en aquel estadio teológico de la humanidad que se presenta

21 Lib. II, 1165-1174. [Ya el labrador anciano, sacudiendo su cabeza, suspira con mucha frecuencia, que el trabajo de sus manos ha caído al acaso; y cuando compara los tiempos presentes con los pasados, alaba sin cesar la suerte de sus padres].

22 En este importante pasaje Lucrecio nos traza un cuadro de la violencia en la historia del hombre, salido ya de su estadio salvaje. Cf. en part. los v. 1136/ss., donde esa violencia es descripta como trastornos revolucionarios en las sociedades constituidas. Es posible que los más importantes modelos de estas referencias lucrecianas deban buscarse en Demócrito y su noción de *euthymía* y *dysthymia* en la natura del hombre o de la sociedad que ella genera.

23 Ed. inglesa, Trübner, (London, 1883), p. 45/ss. Cf. A. J. TOYNBEE, *Estudio de la Historia*. (Bs. As. Emecé, 1955), Vol. IV (primera parte), p. 311. Para otros antecedentes de esta "idolización de la *humanitas*", contrapuesta a la visión de Lucrecio, cf. C. FABRO, *Introduzione all'ateismo moderno*, (Roma, Ed. Studium, 1964).

para materialistas y evolucionistas como un lapso prehistórico. La confusión tenaz ha invadido la propaganda masiva, y el materialismo griego, del que deriva Lucrecio, es presentado como el ancestro ilustre de una grosera malinterpretación.

En cualquier caso Lucrecio percibe en la "condición histórica" un espacio de la conciencia del hombre que se torna para el poeta estímulo de una comprobación de la angustia: ésta pasaría a ser categoría irrefragable de esa condición. El hombre es angustia, de la que sólo están inmunes los *templa serena*. La *cura* infernal, representada en el antiguo mito por tantas y tan diversas figuras, domina el ritmo de los corazones y despierta en la imaginación de los hombres las más contradictorias alternativas. Al mismo tiempo el poeta en el esfuerzo ascético por alcanzar las *templa serena* convive esa radicalidad de la angustia, la circunscribe como potencia erosiva en tiempos erosivos, la sobrepasa en el diáfano fulgor de un verso poderoso, mientras la poderosa Roma sucumbe en el ciclo cósmico cumplido, en el ciclo telúrico exhausto, en el ciclo humano ineficiente y funesto.

Alcanzaríamos así la extrema inferencia entre esas polarizaciones, la que decide el triunfo de la Musa sobre el dominio de la angustia, de aquella *cura*, dueña de la historia. Curioso desembarco del epicúreo y democríteo en el puerto de las iluminaciones líricas, que aconteciendo en el seno de una historia tumultuosa develan todos los ciclos cósmicos y telúricos, consagran todos los ritmos y definen el rumbo de una existencia más fuerte en la potencia ascética del poeta sobrecogido, pero vigoroso.

En *cura* Lucrecio desentraña una desarmonía entre el cosmos, corpuscular y dinámico, y el hombre, inmerso en el océano de sus pasiones. Dentro de éstas por una intuición de los caracteres caínicos, inherentes al ser del hombre, prefigura el poeta la potencia de *caedes caedem accumulantes*. En *Musa* en cambio adviene el ritmo de conciliación, la vía iluminante que reduce las contradicciones, corona la indagación racionalista, despliega los valores estéticos como un reclamo fundante y como un designio que salva e integra, protege y consolida.

Esta polaridad presenta sin embargo curiosas alternativas, en cuanto a los trasfondos del lenguaje lucreciano y en cuanto al designio lírico que ahonda en la contradicción. En primer lugar, *cura* pertenece al lenguaje descriptivo sin representar nunca, por lo menos de modo explícito, una configuración mítico-alegórica. Pero como ocurre con otros aledaños de este lenguaje poético, el circunscripto espacio semántico de un vocablo común se colma de resonancias multipotentes hasta configurar una suerte de *physis*, tal como ocurre con *natura*. *Musa* en cambio pertenece al fondo ancestral del lenguaje mythico griego. Lucrecio lo inserta con inequívoca intención en un contexto de resonancias específicamente líricas. Destacaríamos así una oculta tensión en la trama lingüística del poema: al ritmo analítico y demitologizador que procede de la doctrina se contrapone el ritmo descriptivo, mitopoiético, que es connatural a la experiencia lírica. Un agudo motivo de contraste redimensiona la visión del mundo, un sistema de fuerzas contrapuestas mantiene la arquitectura lírica, donde los espacios cobijan al mismo tiempo las relaciones multívocas del mundo, trocadas en relaciones dialécticas, y las energías de los *eídola* (imágenes) poéticas, que nos colocan en trance de dirimir y entrever la vida multiforme o el perecer incontable de cada instante, fenómeno, cielo, cosmos, etc. Podría postularse pues según estas inferencias que la angustia es en Lucrecio, en cuanto categoría de su experiencia psíquica, un contenido de su *visión* más que de su *doctrina*. Pues ésta tiende a reposar en los *templa serena*, aquélla en cambio tiende a identificarse con el ritmo ineluctable. Tales contrapuestos dominios podrían reencontrarse denotados en la expresión *naturae ratio*

speciesque. La *ratio naturae* conduce a la victoria del sabio, la *species naturae* lo inserta en el decurso cósmico, lo hace convivir el instante como fugitiva experiencia que culmina para perecer. Ningún poeta ha sentido quizá con tanta hondura y ha expresado con tanto empeño el destino trágico de toda culminación: ser plenitud del perecimiento y no de la existencia, lo que en las magnas imágenes cósmicas del poema se traduce por ejemplo en la ruina del cielo estrellado que se deshace y disuelve *per inane profundum*. Pero siendo los *eídola* y su flujo dinámico representación plena, aunque instantánea, de sucesivos contextos, en su resonancia lírica acaecería el recurso inverso: todo perecimiento es el ser de la plenitud, plenitud del instante incomparable, *florem aetatis*, por cuanto en el destramarse fatal de los *semine rerum* se preanuncia la vigencia inconfundible de una nueva *species naturae*. La *Sorge* lucreciana se alimentaría pues de un contrapuesto ritmo visionario, entre un *videre per inane*, y un *videre naturam*. En el primero, el irrestricto descenso conduce, en el ánimo del poeta, a concertar dos cuerdas de infinitas resonancias: la sustancia infrangible de los *corpora* en infinito torbellino y los *templa serena* que parecen sobreponerse y erguirse en misteriosos horizontes intactos y totales. ¿Pero qué son y dónde están esos *templa*? En el segundo, el principio de la manifestación de *natura rerum creatrix* o *daedala rerum*, la templanza lírica de esas cuerdas define las divinas riberas de la luz, en cuyas ondas sublimes la Musa recobraría una antigua potencia de transfiguración. La perennidad de la poesía trascendería ese doble ritmo visionario para conciliar en el soplo lírico el puerto definitivo en que la Angustia ingresa en el reino de la Musa y acepta su inesperado dominio que clarifica y ahonda.

Quizá conviene recapitular ahora nuestro itinerario. Hemos incardinado la angustia lucreciana en tres motivos concurrentes, de profundas conmociones psíquicas. El primero resulta de una contemplación de la muerte, que extiende su imperio en la entraña misma de toda existencia. El segundo revierte el poder visionario de Lucrecio, y confronta al hombre con los espacios cósmicos o las tormentas corpusculares. El tercero en fin más estrictamente humano deduce un sentido de la historia, forzosamente cíclica dentro de la contextura cósmica y a su vez de carácter terrígeno, lo que significa en última instancia una inserción en los lapsos relativamente breves de la tierra.

El hombre es con su historia como Sísifo, por lo que resulta impensable un optimismo progresista y evolutivo, como el que puede entreverse en las condiciones del materialismo moderno. Pero al mismo tiempo Lucrecio proclama en el renovado espacio lírico de su verso potencias transfigurantes y conciliadoras: *natura, res, templa serena, Musa*, etc. Aquí la Angustia vuelve a ocupar su sitio aqueróntico, otra vez se despliegan los beatíficos horizontes del mundo, y por sobre las infinitas tormentas de los infinitos corpúsculos en el infinito vacío, triunfa la forma, el designio, eso que indican las densas palabras latinas *Natura* y *Templum*. En ese puerto sosegado de líricas palpitaciones y en ese entrañable asilo de conmovidas resonancias que rescatan, protegen y coronan, desembarcan Lucrecio y desembarcamos nosotros con su poema, para conciliarnos y devolvernos aquello tan griego, tan europeo, tan definitivamente humanístico: las divinas riberas de la luz. En una palabra, el poema como un contracanto de la total dimensión del mundo nos transfiere el misterioso ritmo de una existencia que consiste en ser "forma", y que incluso en el perecimiento de las formas gesta aquello que es, entitativamente y para siempre, reasunción de formas inderogables: el reino de la Musa, el libre y diáfano dominio de la Poesía fundante:

Diffugiunt animi terrores, moenia mundi
discedunt, totum video per inane geri res.
Apparet divum numen sedesque quietae
quas neque concutiunt venti nec nubila nimbis
aspergunt neque nix acri concreta pruina
cana cadens violat semper <que> innubilus aether
integit, et large diffuso lumine ridet [24].

LUCRECIUS THE POET IN A PERIOD OF ANXIETY

The author of this work tries to define certain categories of anxiety in the Lucrecian poem. Taking for granted the existence of deep tensions during the Lucrecian time (Cicero and Caesar) the author pinpoints three fundamental reasons for this anxiety: 1) the Roman religion crisis, 2) the overlapping of an ethical and scientific rationalism influenced by the epigonal schools of the late hellenism, 3) the deep upheaval of the Roman society, the lack of agreement as far as the *concordia ordinum* is concerned which led to the civil war. But over all this, the author, observers in the horizon, the linguistic tensions of the Latin tongue.

Without exhausting the subject, he again takes up the problem of the *egestas linguae* exposed by the poet. The author feels a certain semantic tension that pervades the background of the Lucrecian anxhiety beyond the tensions of the Roman society at the close of the Republic. Of course, the author of this work also takes into consideration the scientific topic derived from Democritus and Epicureus as accounted for by Lucrecius in his historic view of Book V.

The linguistic latin tensions imply the advent of an aethetic and philosophical awareness that will fight the old latin. These tensions are the main reasons for the deep upheaval of the Roman world, they open up those anxious times, that extended from the Greeks to the *imperium* of Augustus.

But the times of anxiety are just the media. Deeper is the rythm of the Lucretian polarizations under whose sign the poetic word grows, under whose wrinting a glimpse of human existence is shown, under whose structures the *templa serena* is still present in spite of the contradictions of anxiety.

The author can see three circles of descending polarity, which somehow explain the complex structure of the six poetic books. Firstly, the outstanding contrast between life and death; then the polarity between the infinite cosmic dimensions, and the finitude of the *corpora prima* causing the finitude of the process, the finitude of the earth and of man. Lastly, within man himself, the irrationality and decline of history and the point of view of the learned emerging from these contradictions until the lasting certainty of wisdom is reached.

We would thus be in the heart of Lucretian anxiety, that which grows in contrast to the complicated Roman era, but whose roots are consistent with a lyrical sentiment of a cosmic-historical existence, worn down and liable to be mistaken with *physical finitude*.

However, seeing that Lucrecius wants to submit his lyrical discourse to the ethical rationalism of Greek materialism, he invades the basic word territory and generates the ultimate polarization in which life triumphs, because poetry triumphs.

The author refers to the contrast between *natura rerum*, as a *natura naturans* more powerful and sublime than the physics and logics principles of frank rationalism on the one hand and on the other the involved cycle towards the *semina rerum*, which the poet prophesises in strict doctrinary detail.

24 Lib. III, v. 16-22. [Disípanse los terrores del espíritu, se desvanecen las murallas del mundo y veo gestarse las cosas por la totalidad del vacío. Aparece el numen de los dioses y sus tranquilas moradas, que no sacuden los vientos, ni riegan con aguaceros las nubes, ni molestan blancas nevadas en sólidos copos por el rigor del frío; un éter siempre sin nubes extiende su techumbre y sonríe con abundante y expandida luminosidad]. Trad. cit. p. 93.